

ドイツ宗教民俗学の諸相

堀 越 知 巳

はじめに

標記の主題によって、ここに纏めた内容は、79年から80年にかけての在外研究に関する報告の意味も兼ねている。当時、フライブルグ大学の Institut für religiöse Volkskunde に籍を置いたのであるが、その折に集めた資料の一部や、見聞に基づいて、不確かながら、それに一つの形を与え、かつ少しく考えを述べて、まだ果していない報告の責めに答えられたらというのが第一の趣旨である。⁽¹⁾ 但し筆者は民俗学を専攻する者ではない。ドイツ流の学問論から言えば、いわゆる allgemeine Religionswissenschaft の領域に立っており、その立場から、長年、民族学や民俗学に対する関心を持ち続けてはいるが、宗教民俗学の枠内で研究結果を述べる力はない。したがって、この小論は、宗教学から見た宗教民俗学という内容であって、それ以上ではない。

在外研究に際して、筆者の心算りは、《考え方》の問題もさることながら、それよりはむしろ宗教現象の《事実そのもの》に触れたいという点にあった。Max Müller の「宗教を一つきり知らないものは、宗教をまったく知らない」ということ、及び「宗教の事実へ」ということ、この二つは今日の宗教学の原則でもある。勿論、《事実を見る》といっても、事実はたやすく見えてくるものではなく、人間の眼は《知っていることしか見ない》という悲しさに苦しみ

ながらも、しかしそこで見た事実には、まことに鮮やかなものがあった。その点、上記の研究所が与えてくれたものは、筆者にとって好都合であった。すなわち、主として南部ドイツ語圏の実態調査において見た民間宗教（民間信仰）の事実は、宗教学の領域で筆者の考えいることを少しく変化させたと言えると思う。何をどのようにであるのか、それがこの小論の眼目である。

1. ドイツ民俗学の一般的性格

本題に入るまえに、初歩的な問題ではあるが、《民俗学》（Volkskunde, folklore）および《民族学》（Völkerkunde, ethnology）と呼ばれる領域の概略について触れておきたい。もともと両者は、ともに無文字の伝承社会における集団的慣習行動を対象としており、したがって方法の上では文献的操作に頼れないのが原則であるが、ただ前者が単一の民族を対象とするのに対して、後者は複数の諸民族を問題とし、そのため《比較》の方法をとる点で異っている。さらに民俗学においては、すでに相応の文化段階に達しているところに外来宗教を受容した社会が対象とされるのが一般であるが、民族学は、いわゆる単純文化社会（primitive society）を取り扱うのが本来である。一応はこのように言えるが、しかし研究史の上では、民俗学と民族学（人類学 anthropology）とは、必ずしも明瞭に区別される訳ではなく、時に相互の混同・錯綜も起らざるをえなかった。

地理上の発見以降、近代ヨーロッパには非キリスト教宗教の資料が豊富にもたらされるが、とくに19世紀に入ってからにはキリスト教ミッション活動や植民政策と連動して、いわゆる未開社会の資料がどっと流れこむ。そしてアフリカ、アメリカ、オーストラリア、南太平洋等の無文字社会の資料に戸惑いながら、これをどのように読みとるかの問題が起り、これら諸民族の行動形や心意などを対象とする比較研究、つまり民族学が成立してくる。しかも、この研究が進むにつれ、これらの社会が圧倒的に宗教的な社会であることが明らかにされ、^[2]

そのことから当時の民族学は、今日われわれが考える意味での宗教学の出発点ともなった訳である。民族学が収集した資料と、当時民族学が生み出したアニメ、マナ、タブー、トーテム、シャマンなどの術語は、今日なお宗教学の財産となっている。

さて、この場面での民族学的研究は、レヴィ＝ストロースも言うように、「植民地主義の娘」であるという性格を否定できず、したがって主にイギリス・フランス系のものであって、ドイツでは全く欠落しているといえないまでも、著しく遅れをとることになった。ドイツ語圏における伝承社会の研究は、まずは *Volkskunde* であって、*Völkerkunde* は言葉としても坐りが悪い。⁽³⁾ ドイツの諸都市では、いたるところで《民俗学博物館》にぶつかるが、民族学関係のそれを見ることは稀である。第一の理由は、《植民地》の問題にからむ資料の不足にあり、その点は翻って、ドイツ民俗学の性格を決定する要因ともなってくる。⁽⁴⁾

このようにしてドイツ民俗学は、大筋において専らドイツ民族だけを取扱い、ドイツ語圏の中だけで、その伝承や慣習行動や心意を研究対象としてきた。自分の帰属する民族だけを問題とすること、それ自体は、この学問が自己に固有の領域を守ることであるから、別に不当な訳はない。しかし一体そんなことが可能であるかどうか、これには疑問がある。

そもそも民俗学という領域は、それだけで完結したアイデンティティを保っているような単純文化社会（今日、そんな社会は、もはや地球上に存在しない）を対象としては成立しえない。つまり、例えばフォクロアとしての民間信仰は、伝承的・慣習的信仰が、現行の宗教として、プレドミナントな地位を占めている未開社会では存在する余地がない。民間信仰とは、土着と異質な（あるいは《高度な》といってもよい）他の宗教文化を受容して、しかも自己同一性を維持しようとする民族社会のものである。受容の型が、重層的であろうと並列的であろうと、混在型であろうと変容型であろうと、とにかく民族の心意は民間

の中に沈み、未だ組織されず、文字に記録されなかった場合、それが民間宗教である。それは《民間の知識》(Volk-Kunde, folk-lore)として、口承により、慣習的行為によって伝承されたものの中に一見雑然として生きている。Taylor のように、それは「生き残った残留」(survivals)と言えるかも知れない。したがってまた民間信仰は、survival としての俗信をきれいに払拭し克服してしまったような社会——そんな社会が仮にあるとして——にも存在する余地はないはずである。このようにして民俗学とは、文字を有する文明化した社会における無文字の部分・集团的無意識の層・現在その意味を解明できない民間の現象を対象とする研究であり、これを文字化し、意識化し、その意味を検索しようとする努力である。

もし以上のものであるとするなら、民俗学は一民族に固着して他の異質な文化との関連を完全に棚上げすることはできないはずである。ドイツ民俗学は、上述のような文脈において、例えば《ゲルマンのキリスト教受容》を取扱ってきたであろうか。この判定は勿論、速断を許さない。ドイツ民俗学はこの問題を避けて、民族の基層のみを対象としているとも言えるし、逆にキリスト教の枠内から一步も出ずに、この受容だけを問題としているかにも見える。実相はその中間にあるのかも知れない。この場面で、むしろ警戒しなければならないのは、宗教受容の問題のみに終止してきたわれわれ日本人の設問の仕方であると言えよう。そこで、目を転じて他の方向に問題の展開を求めることにするが、もともとこれは、民俗学における《民族と歴史》の矛盾、すなわち宗教現象を横割りにして不変の構造としての民族をとるか、あるいは縦割りにして変化としての歴史をとるかの問題であり、またさらに《ムラと都会》、《定住と回遊》、《閉じられ社会と開かれた社会》といった問題類型に置きかえることのできる基本的主題であって、民俗学自体が常に抱えこんでいる困難でもある。いずれにせよ、今日、脱国家の世界のなかで民俗学は、《いにしえぶりのみやびたる》たぐいに閉じ籠もり、自民族の特質のみを追求している訳にはいかない。「わ

れわれはお互いに、祖国、古郷、国家として分かりあっているのか……ドイツ人は一つの民族として分かりあっている、というこの考えは、消え失せてはいない」(W. Brandt 首相, 8.5.1970) という主張が、重く、しかし空々しく響く状況が現にあるからである。

2. ドイツ民俗学の歴史

ドイツ民俗学の学説史といっても、ここはその詳細にわたる場所ではない。これは、ドイツ民俗学の基本性格を理解するための、枝葉を取りさった概略であるにすぎない。

(1) ドイツ民俗学の出発点としては、従来ロマン派、とくに J. G. v. Herder や Grimm 兄弟等の名が挙げられるのが普通であったが、最近の研究においては、前史は別として、ロマン派よりやや古い出自が求められ、民俗学は絶対主義の所産であるとされている。I. Weber-Kellermann によれば、Volkskunde の語が初めて印刷されたのはプラーハの教授 Joseph Mader (1754-1815) の „Matelialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, 1787“ においてであるという。^[5] この時期、つまり領邦国家が発展して中央集権的支配機構をそなえてくると、土地とそこに定住する農民、柳田民俗学の用語を使うなら《常民》に対して、それまでの単なる領主的関心とは異った知的・学問的関心が芽生えてくる。マダーが民俗学の名で呼んだものは、具体的には、膨大な資料を用意したうえでの「地誌的統計学」(topographische Statistik) であって、民俗学は先ず、土着とか土俗とか称されるような土地と人間集団との定関係の上にしっかり根をおろしたのである。しかもそれは単に領地と領民の数の問題、カサカサした加減算に留まるものではなく、土地と常民の Status に関して、曖昧な郷土研究といつものとは異なる客観的・静態的な記述を方法的に厳しく意識している点で、これはまことに啓蒙的であった訳である。しかも、「個人的なもの、性格的なものを形づくっているところの習俗や慣習や生活原

理に見られる微妙な明暗や寒暖は、数多くの厳密な比較によってのみ書き留め、表わしうる」⁶⁾と述べて、統計とは比較の視座であることも知っている。

啓蒙の民俗学は、土地を基底に据えて、研究対象である人間に社会的視線を向けるが、啓蒙とは本来《人間性の真の研究は人間そのもの》という質の高い観念をもつものであるから、これを伝承的社会の農民の立場からいえば、まだ手つかずで残っていた民俗文化の中へ表層の観念世界が無理やり入りこみ、常民の空間を破壊するものと映じたであろう。しかしそれでも、この地誌学的統計学は《地域研究を離れた民俗学はない》という原点をうち立てたものとして、近時、新しく解釈され、再評価されつつある。

(2) しかし第二にロマン派にとって、民俗学が《静態的》記述であるはずはない。啓蒙の場合に見られた静態、つまり土地に定着する常民への理解やその状態の記述を拒否して、Johann Gottfried Herder (1744~1803) が主張する民俗学とは、「ドイツ語を話す地域にばらまかれた民族的天稟 (Volksgenialität) という大いなる秘密」⁷⁾を明らかにする仕事に外ならない。それは、やがてヘーゲルによって「民族精神」(Volksgeist) と呼ばれるようになるものを指し示している。民族精神の秘密は、民間に伝承された民謡、童話、口碑、祭礼、信仰習俗のうちに表現されており、したがってこれらの民俗資料を文字に定着させて収集し、それに表出された動態の心意を認知することこそが民俗学の目的となる。しかし民族の精神は秘密として遙か彼方にあり、その心意の認知はいわば憧れであって、あくまで静態の記述ではない。この方向において、Ludwig Archim von Arnim (1781-1831) や Clemens Brentano (1778-1842) は民謡収集をひきつぎ、Joseph Görres (1776-1848) は大衆本を収集し、Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852) は民族精神を政治的・教育的目的に応用し、Grimm (Jacob 1785-1863, Wilhelm 1786-1859) のメルヘン収集・整理が成果をあげる。この時期、それ以外にも実に多彩な人々、詩人、文芸家、音楽家、芸術家等によって豊かな仕事が残され、民間に埋れ忘れられてい

た伝承文化に生き生きとした美しい生命が吹きこまれる。つまり民間の文芸はドイツの文芸、ドイツのハイマートに昇華したのである。ロマン派民俗学は美の民俗学といってよい。しかし彼らに共通する美的・言語学的関心だけでは信仰体制の内奥にまでは及びえず、心意の基底は依然として漠とした秘密のまま取りこぼされることになるのは、そのままロマン派の制限でもあろう。もっとも民俗学は、元来が無記録伝承の不^{インアーティキュレート}分明な声に立脚しているのであるから、民俗学そのものがロマン的なのだとも逆説できる。

(3) これらの研究と、さらに古典学、神話学などさまざまな方向の研究が集まり、それらが一つになって流れこむのが Wilhelm Heinrich Riehl (1823-1897) である。経済学者、統計学者でもあるリールによって民俗学は学問として明確な形をとったという意味で、彼はその設立者とされている。彼が「科学としての民俗学」と銘打ってミュンヘン大学で講義を始めたのは1858年のことである。リールの民俗学を一口でいえば「ドイツ民族集団の社会学的ないし社会心理学的な性格学 (Charakteristik)」であり、その目的は「民族性の自己認識」(Selbsterkenntnis des Volkstums) であるが、「しかし民俗学そのものは、その拡散した研究の中心に国家 (Nation) という理念を据えないかぎり、とうてい科学とは考えられない」^[8] というのが主張の核心である。それが Volk と Nation を区別しながら、両者の一致を求めているのだとすれば、これはロマン派の知らない概念である。しかも彼の意図するところは、自然的・有機的に成育してきた民族の構成要素であるところの市民階層によって、現代ドイツ社会を再構成しようとする点にあり、それをザインとゾルレンのはざままで探求するのだとすれば、この問題意識は、ある意味でマルクスやヴェーバーに相通ずるものがあり、民俗学が、社会階層の問題を挺として、現代社会とその生活へ第一歩を踏みだしたものと評価できるだろう。また方法の上でも、社会学、経済学、政治学の視座を文献学的に駆使するそのやり方は、それまでの民俗学が知らないものであった。^[9]

(4) その後のドイツ民俗学は、とくに言語学の領域で多くの学者を出してゆくが、リール以後の大きな存在を一つだけ挙げるとすれば、ボンのゲルマニスト Hans Naumann (1886-1951) をおいて他にはいない。ナウマンの魅力は、華麗な文体によって文献学的な原資料をあやつりながら、民俗学を精神科学にまで高め、かつ民俗学と精神史・文化史との橋渡しをした点にある。と同時に、その著作 „Grundzügen der deutschen Volkskunde, 1922“ が、この分野に今までなかったような通俗性と一般的関心を呼び覚ましたことも、良かれ悪しかれ、無視できない。彼の提出した「原始共同体財」(primitives Gemeinschaftsgut および「沈降文化財」(gesunkenes Kulturgut) という概念は、民族文化を解き明かすキー・ワードとして、あまりにも有名である。¹⁰⁰ 前者は、文化の基層 (Unterschicht) をなすものであり、常民の本来的な心理的制約であるという意味で不変のものであるが、一方、後者は文化の表層 (Oberschicht) において働き、意識的に産み出され、歴史的に形成されて、変化するものと捉えられている。両者の関係は、単に重層的に区別されるだけではなく、表層は沈下しながら基層を抑圧し、むしろそれによって基層を不動のものたらしめる。このようにしてナウマンの功績の第一は、それまで民俗学に欠けていた《歴史》の視点を導入したことにあるが、しかしまた《民俗と歴史》というディレンマを民俗学のなかに持ちこむことにもなる。もともと民俗学は、その出発点において静態的であって、共時的に現象を横割りするという性質をもつ。常民の社会が多回生起する同一パターンの繰り返しであり、その点で非歴史的な領域であるが故に、それは不動の座標軸たりうるとされてきた。しかしこの常民の世界へ、一回生起性の時間を沈下させ、あるいは浮遊させて、現象を縦割りにする歴史の観点から照明を与えることによって、常民の《常ならざるもの》を説明する原理がはじめて可能になった。その原理が沈降文化財の概念である。しかしそれは、民俗のもっていた不変の原型とか構造といったものを否定し、民俗を解消させるキッカケともなるものであることは確かであろう。

これは、今日の民俗学においても絶えず蒸し返えされる《民俗と歴史》という相剋の源となっている。そして以上のカラクリが、そのまま《宗教文化の受容》や《社会階層》の問題に転用しうるものであることは、ここで言うまでもない。この流れの中に位置するのが Adolf Spamer (1883-1953) である。

3. 戦後のドイツ民俗学

前節で言及したほかにも、さらにヴィーン学派民俗学や国家主義民俗学が続くのであるが、それらを省略して以上に概説したこと、つまり

- 1) マーダーの、地誌学的統計学としての民俗学
- 2) ヘルダーの、民族精神としての美的民俗学
- 3) リールの、国家に収斂する民俗学
- 4) ナウマンの、歴史的変化を明らかにしようとする民俗学

これらは、民俗学の歴史の概略であるよりは、むしろドイツ民俗学に基本的な四つの類型であることを示したいのである。言い換えれば Volk という言葉は、それが用いられるコンテクストによって、いくつかの意味内容を示す可能性があることを理解してもらいたいのである。しかも決定的なことは、これらの民俗学的研究のすべてが、ひっくるめて、ナチの民族主義イデオロギーの装置として利用され、食いものにされたことである。したがってドイツ民俗学はその全部門にわたって、戦後、再審査しなければならないはずであったが、事実上こうした情勢に対応できないまま、古いカテゴリーのなかに退いて、《古き変わらざる常民》に頑として固着してしまった感がないでもない。「宗教民俗学」(religiöse Volkskunde) と称する領域は、この時期から特に活発に動きはじめ、戦後もっとも豊かな業績をあげてきた部門であるとすれば、ドイツの宗教民俗学は上述のような学問状況を絶えず意識している必要があるだろう。《古き変わらざる》と述べたが、文化諸現象は、その変化の段階を溯り、無意識の層に深く沈むにしたがって、宗教性を濃くし、信仰の支配力を増すもの

であることは周知のところだからである。

ヴェルツブルグの Wolfgang Brückner 教授が語ったところによれば、ドイツの民俗学が戦後の再審理に応ずる機会はなくはなかったそうである。敗戦後直ちに、各国の民俗学者、言語社会学者、文化人類学者等が一堂に会し、方法論上の討議をもとうという提案がスウェーデンから出されて、動き出したのであるが、結局は流産してしまった。時機尚早であったという以上に、各国の学者がいかなる学問名称の下に合同するかの問題で、国際間の意志統一をはかれなかったのが最大の理由であったという。つまり、一応、国際的妥当性をもつと思われる《Folklore》の学問名称をドイツの民俗学者が拒否したのである。この事態はドイツ民俗学の性格を象徴的に言い当てている。彼らは、Folklore の名の下に口頭民間伝承の総体だけを読みとり、他方 Volkskunde によっては、事実領域への関心のみならず、その背景にある心意、すなわち事実のもつ社会的・心理的背景としての意味をも含むところの広い複合研究領域を理解していたのである。それが、民俗学的研究の伝統においてドイツは一日の長ありという自負ともなり、再審理問題への尻込みともなって現れたのであろう。

さて、戦後のドイツ語圏で最も包括的な民俗学の労作は、スイスの Richard Weiß (1907-1962) による „Volkskunde der Schweiz, 1946“ だとされている。それは斬新な見解をエネルギーに提唱するといった色合いのものではないが、いくつかの新しい方向を示唆してはいる。彼は、旧来の民俗学のように《衣裳》や《それを身につける人》を特別扱いにするのではなく、「食べること、住むこと、着ること、働くこと、語ること、歌うこと、信じることを社会的機能として扱うのが民俗学である」¹⁰¹ と述べて、民俗文化の機能主義的見方に傾いている。そして基層的習俗の諸因子を「一定かつ不変のアルファベット」であると規定し、「数千年来、絶えまなく変化してきた民俗文化と信仰内容という言葉は、この一定かつ不変のアルファベットを使って書き綴られてきた」¹⁰² と書いて、構造主義的見解を明らかにする。また目新しい点では、個人

心理のうちに働く民俗的因子と非民俗的因子との分離線を説明するのに、労働の場面で集計されたグラフを用いたりもしている。このようにしてヴァイスの民俗学は、以下の三点において、ドイツ民俗学の進むべき道を示しているかも知れない。すなわち

- 1) 民俗文化の社会的機能を考える点で、アメリカ文化人類学と結びつく可能性をもつ。
- 2) Steinitz 学派を中心とする東ドイツの、労働を Kriterium とする社会階層理論を一部に含んでいる。
- 3) レヴィ＝ストロース流の構造主義言語学の認識との接点を示している。

しかしながら、戦後のドイツ民俗学は大勢において、むしろ崩壊の兆候を見せているというのが正しいところかも知れない。民俗学の講座とそれに関連する研究所をかかえた大学の数が、西ドイツで20校、東ドイツで6校という研究体制からもわかる隆盛の裏側で、常民の空間であるムラはドイツでは皆無である。かくして民俗学は、滔々として都市に向う。Hermann Bausinger が、郊外の林や丘陵地に忽然と現われる団地群の生活を、数十名の学生と共に調査して、“Neue Siedlungen, Stuttgart” を出版したのが1959年である。これをキッカケとして、その後は、例えば《ガストアルバイターの生活適応問題》や《広告にみられる格言と童話のモチーフ》や《流行歌とフォークソング》や《観光と祭》等のテーマが、いずれも民俗学の領域で論ぜられるといった具合で、まさしくセカンドハンドの民俗文化 (Volkskultur aus zweiter Hand) ブームである。そうした空気の中で、1970年の学会誌 (Zeitschrift für Volkskunde, Stuttgart) は「民俗学はだれの役に立つのか」を討論するが、それは《民俗学は成立しうるか》の論争でもあった。もし《民俗学よ、さらば!》であるならば、栄光ある Volkskunde の名称にとって替るべき呼称は、文化人類学 (Kulturanthropologie), 文化学 (Kulturlogie), ヨーロッパ民族学 (europäische Ethnologie), 文化社会学 (Kultursoziologie) といったところ

が大方の結論であろうか。¹³³

4. ドイツの宗教民俗学

第二節で述べたいいくつかの潮流の中にあって、ドイツにおける民間宗教の研究は、今世紀初頭にはぼ定着し、特に戦後の宗教民俗学は膨大な量の成果を挙げてきたことは、すでに先に言及したとおりである。ここで言う《宗教民俗学》とは、いわば狭義のそれであって、視点を変えるなら、ドイツの民俗学が全体としては常に《基層の意味》を問うものであることから、この民俗学はすべてが宗教民俗学であったといえないこともない。つまり、ここではそもそも《宗教とは何か》の限定が必要であろう。今日の宗教学では、宗教の概念規定を可能なかぎり広義にとろうとする趨勢にあって、制度的な成立宗教のみならず、現代社会の「見えない宗教」(invisible religion) という主張さえ行われているが、¹⁴⁾ それとても幾多の困難を含んでいて、最終的な結着には達していない。ドイツ民俗学に即して言うなら、それは《religio》の問題を民族独自の現象形態において包括的に把握し理論化するには到っていないというのが現状であろう。そして戦後の宗教民俗学は《古き変らざる常民》へと退行することに活路を見出したのであるが、しかし仮にこの《古き変らざる常民》とは正しく《見えない宗教》そのものであると立論できるとすれば、この退行は、宗教のもつ本来の構造にそった進展であるとも言える。その意味では、退行する宗教民俗学も《都市に向う民俗学》と同じ地平にいたのである。

このようにして現在のドイツ宗教民俗学は、特定した現象域において、どんどん専門化を進め、例えば巡礼研究、聖人儀礼研究、キリスト教図像学等々というふうに、それぞれ地誌学と結びついて、独立した研究系列を作り、無制限といってよいほどに分科し領域を拡大しつつある。そのために民間信仰の統一的理解はますます難しくなっているが、それにはそれなりの理由がある。これをいくつか整理すれば、以下のものであろう。

- 1) 第一に、先にも触れた戦後民俗学がおかれた位置のゆえに、ドイツ民俗学は伝承的習俗や集団行動を全体として意味づけることに臆病になっている。
- 2) それと関連して、事実の記述のみが優位を占め、それだけが肥大している。
- 3) 区々の特定領域は、問題の切り方によっては、例えば宗教社会学、文化類型学、典礼研究、教会史、地誌学等といった隣接諸学の系列に否応なく組み込まれてしまう。
- 4) 理由の第四は、民俗的宗教現象がどうしても背負わなければならない境界の問題である。民間信仰は、表層からは教会の諸形式、教義、典礼などに照らして厳しく区別され、線を引かれてしまう。他方、それが過度に呪術的・迷信的・例外的である場合には、下層からさえ排除され制限されてしまう。民間信仰の領域は、上下からの圧迫によって、境界線の引き方によっては殆んど消滅してしまうことになるだろう。これは、民俗学そのものが行きつく難所でもある。

上述した性格を荷う宗教民俗学の具体的研究は、今日、どちらかといえば、ドイツ南部のカトリック圏において展開している。宗教民族学が出發した当初には、プロテスタントの側において、牧師の実践的要請から特にドイツ農民の宗教的態度が問われ、民俗学の枠組みの中でプロテスタント的敬虔を糺す研究が長足の進歩をとげた。これに対してカトリシズムは、民間伝承的素材を広く自らの信仰体制に吸収・習合しているために、かえってこれを対象化しにくい面があって、この研究領域でのプロテスタントに対する遅れはいかんともしがたかった。その優位が逆転するのは、まさに前述した戦後の趨勢による。勿論、カトリック民俗信仰に関する最初の著作はかなり古く、Richard Andree (1835-1912) の „Ethnographische Parallelen und Vergleich, 1878“ を指摘できる。これは巡礼、騎行巡回 (Umritt), 奉納絵額 (Votivtafel), 聖人儀

礼、聖徒説話などの対象領域を、民族学的な比較の方法によって整理・解明しているが、体系的・理論的視野よりは、一見雑然とした並列的記述が勝ったものである。この特色を《宗教現象学的性格》と呼ぶには無理があるが、しかしこの性格は、この系統の研究に一貫して流れる傾向ではある。それを意識的に方法とするのは、ずっと後のことであって、Rudolf Kriss の、„Die religionsphänomenologische Betrachtungsweise in ihrer Bedeutung für die volkscundliche Forschung“ (In: Zeitschrift f. Volkskunde 52., 1955, S. 76-86) を具体化した夥しい数の論文がそれである。現在ミュンヘンの Bayerisches Nationalmuseum に収めてあるクリスの民俗学コレクションは圧倒的である。また Georg Schreiber (1882-1963) は、そのカトリック専門史的研究とは別に、宗教民俗学の方法論をめぐって活発な討論を展開して、現象学的立場を確認している。⁵⁴⁾ このような一連の研究は、ゲレス学会の会員を母体として W.ブリックナーを中心に1978年から再刊された „Jahrbuch für Volkskunde, Würzburg“ を重要な論文発表の場としていることは附記されてよいだろう。技術化する現代社会の世俗化の中で、まさに《ローマは燃えている》にもかかわらず、カトリックの広汎・多彩な組織力は、宗教民俗学の諸研究を見るにつけても、まだ死んでいないの感を深くする。一例を挙げるなら、フライブルクにある Deutsches Volksliedarchiv の、30万曲にも達するバラード作品とその旋律収集および整理・編集などには、ただ目を見張るばかりである。

5. 宗教民俗学の主題

さて、宗教民俗学はその研究内容として一体何を言おうとしているのであろうか。それには様々な断面があるにしても、これを一言でいうなら、《宗教の社会化》ではなくて、《社会の宗教化》が主要テーマであるとしてよいであろう。そのことを、ここでは仮に社会統合の問題を軸として少しく説明してみた

い。

今、《ムラ共同体》と呼ばれるような一つの伝承社会において、常民の宗教意識が完全に認められ、それが生の充足となっているような場合を想定してみよう。ここでは宗教が全生活に浸透し、土着する常民の自然と古郷、労働と祭、家と農場、食事と就寝、誕生と死、つまりムラ共同体の全てを包みこんでいる。パンは十字架を刻みこんで焼かれ、春一番の種蒔きは十字の形にまかれ、労働をおえて農場から出るときには《神の御名において》が唱えられ、荷馬車にはさまざまな宗教的形象が刻印され、戸口の表札には諸聖人が描かれ、その鴨居には魔除けの枝葉が下げられ、部屋の片隅には粗末な木のマリヤ像がまつられ……これを要するに、ここには《純粹に俗なるもの》は殆んど全く存在しない。ムラ共同体は俗なるもののすべてを、瞬時にして、聖へと転移できるカラクリを備えている。そして、この装置の中枢をなすところの伝承された集団行動の形は、一にして同一なる原型として、無時間的に繰り返えられるがゆえに、《常》なのである。個人の信仰が、宗教心理学的な内面というあり方において神的なものと結合するのではなく、すでに形のきめられた、すなわち tradiert な方法で、集団的に、無文字のまま、殆んど無意識に表象され、つねに共同体と同一の場で働く。換言すれば、ここでは社会を社会たらしめるものが宗教である。この宗教は、組織を知らないまま、社会を一つに統合する。このムラ共同体のなかに、仮に社会階層の区別があったとしても、それは区別としての意味をなさい。これは社会階層というものを考える上で重要なポイントである。

一般に民俗学のいう Volk とは、上に述べたような常民を基礎におかなくては、考えることができない。¹⁰⁴ 常民は一定の土地に土着して同一の宗教習俗と集団的慣習行動のなかだけで生きる。ところが常民とは、常に土地に固着して動かないものではなく、定期的に《巡礼》に出て回遊する者でもある。巡礼の旅において、常民は飢え、凍え、病み、俗の支えのすべてを失った危機的状

況の中で聖に近づいてゆき、再びムラに戻って常民本来のアイデンティティを回復する。それが巡礼の意味である。またさらに常民のムラには、外部から絶えず回遊する漂泊者が入りこみ、歌を唱い、芝居を見せ、情報を伝え、技術を教えて、ムラを支配する同一性の機構を混乱させ、あるいは安定させる。この種の交換は《祭り》のパフォーマンスにおいて最高潮に達する。巡礼も祭も、定期的に繰り返される慣習行動であって、回遊はむしろ定住のアイデンティティを保証する装置であり、それによってこそムラは共同体である。この場合の回遊者は常民と質の上では同じであって、それが帰属する社会階層や信仰体制の点で常民と区別があるわけではない。

少くとも啓蒙期にいたるまでは、たとえ高位聖職者であろうと、一人の信心深い行為者としては、常民と同じ習俗と慣習行動のなかで宗教を意識し、一つの同じ聖＝俗装置の中にいたことは確かである。聖地巡礼の旅の途上では、農民たちにまじって、高位・低位の聖職者や、都市の貴族にさえ出会う。また例えば中世都市における *Bruderschaft*, *Stiftung*, *christliche Schauspiel* 等の民間信仰の団体行動は、すべての都市構成員の共通関心事であり、全員の参与がなくては実現せず、そこに社会階層の区別を見出すことは不可能に近い。この伝統は今日でも保たれていて、例えばフライブルクにおける謝肉祭の行列が、そのマスクをとってみると、教師あり旋盤工あり会社役員あり運転手あり肉屋ありといった風で、*Faschingsgemeinschaft* を構成している人々の職種の多様さに驚く。職種の違いは並列できるが、階層の違いは並列できないで重層する。これらの事実、ここには社会階層を無視して一つに作用するムラ共同体の機構そのものが宗教となって、都市構成員を覆っていることを認めさせるであろう。それが民間信仰といわれるものの当体である。⁴⁷⁾ 宗教現象は、いつも社会の現象であるが、それが宗教現象であるといえるのは、そこに特定した集団同一化の原理が働くからである。この原理には、いくつかの類型があるであろうが、その基層に最も近く位置するのが民間宗教のそれであるといえる。

先に述べた《常民のムラ共同体》といったものが架空のものであることは言うまでもない。事實は、そこで働いていたアイデンティティの装置は絶えず脅かされ、民間信仰の伝承はいつも不変の根本形式ではなく、歴史的特殊形態の中を歩んでゆく。論理的には、不変なる同一者が変化するというパラドックスを認めなければならない。それでは、常民のアイデンティティを根本から脅かす別の原理とは何であろうか。大雑把に言うなら、その第一は巡礼に出た者が最早ムラに帰らず、土地との定関係を失った場合であり、その第二はムラに侵入する者が、全くの部外者であって、常民の祭りに参与しない場合である。言い換えれば、これはともに《回遊》の原理である。第一の場合、常民はおおむね《個人》になってしまい、最早すでにきめられた同一型集団行動を繰り返さず、つきつめた個の意識を根拠にして普遍化してゆく。これを文字化と呼んでもよい。個は地縁・血縁を否定して失った支えを、文字によっておぎなおうとするからである。例えば、創唱された普遍宗教がその《典型》であって、この側でも集団化は起るであろうが、それはムラ共同体の統合とは別の原理に依拠して組織され、やがて制度的宗教となる。したがって組織化を知らない常民から離れ、表層に浮んで、これと階層をなすことになる。近代化とか、世俗化とか、都市化とかいわれるものの装置もこの動きの一側面であって、それらは普遍宗教がその出発点においてすでに内包している諸契機である。土着を拒否する宗教それ自体は民俗学の対象ではないが、この回遊がムラ空間の内部に生じて、同一の文化や社会の矛盾として表層に現われた場合には、基層との間に互に排除・混合、上昇・沈下、残留・消滅のような諸関係が生じ、民俗学の上では最大の問題となってくる。例えば教会の大規模な世俗化などがそれである。また、土地への定着を持続するがゆえに、ムラ共同体の規制を多く残す同一型集団でありながら、しかし個の意識においてはいくぶん常民から離れて自己を認識し、その集団の特性において、同一の文化や社会の表層へと階層的に組織されたとき、それは民族宗教となる。民族宗教はムラ共同体の延長線

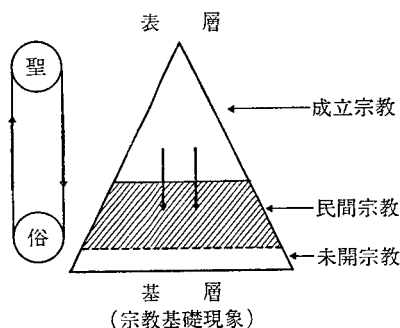
上にある、発展史的には、これが普遍宗教に先行するのは明白であるが、さて民族宗教と民間宗教の区別となると規模や程度の問題、例えば制度的集団組織とかヒエラルキーの度合などによって計るより仕方ないであろう。第二の場合、つまり回遊者が全くの部外からムラ空間に押し入って、あるいは招き入れられて、そこに定住してしまう場合は、例えば外来宗教の受容に見られる。それは常に普遍宗教であるとは限らないが、普遍宗教はもともと伝播の必然性をもつ回遊者であるから、これが表層となって、常民世界に対して重層的であることが多い。ここでも表層と基層との間には先の場合と類似の関係が生じる。なぜなら、本来のムラ共同体はアイデンティティを失って傾きながらも、全体としては、外来のものと習合するなどして、なんとかアイデンティティを保持しようとする相剋だからである。この葛藤も宗教民俗学のテーマである。

不適切な寓意と荒けずりな説明で、理解しにくいであろうが、宗教民俗学は大筋で以上のような内容をもっている。それは文化社会を舞台とする動態であって、民間信仰と他のドミナントな信仰との境界線は、つねに重層的に固定しているわけではなく、歴史的に浮動する。伝統形式の変化は、時に収縮であり、時に転位であり、また時に変質である。さてドイツの民間信仰の形態は、凡そのところ《転位》と考えてよいであろう。一般に、民族宗教の形成が殆んど熟さない段階で、外来宗教の伝播によって民族の宗教生活が大きく左右された地域では、ムラ共同体はその同一性を保持したまま、受容した宗教にところを変えて転位し、再構成されるのが普通だからである。ナウマンなら、この《転位》を沈降文化財と呼ぶであろうが、この点は、なお詳細な論証をつけないければならないだろう。簡単な公式で割りきれものではない。

6. 諸宗教における民間信仰の位置づけ

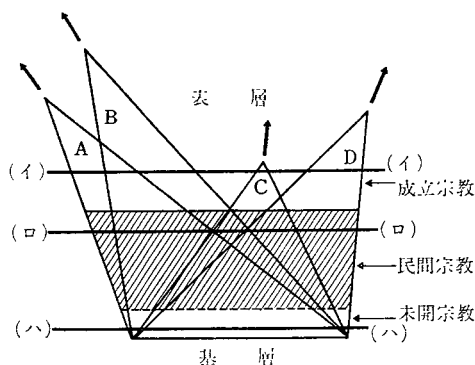
一つの民族（この概念の外延・内包をどのように把えてもよいが）における民間宗教の構造を、主に社会的機能を軸にして考えれば、およそのところ以上

図1.



のようになった。机上の議論のように聞こえるかも知れないが、宗教民俗学という模糊とした学問が、どのような対象領域で仕事をしているのかの概略は明らかになったと思う。宗教民俗学が報告するところにしたがって、これを整理して言うならば次のようになるであろう。一つの文化民族の宗教構造は、つねに無文字・無意識の基層の上に成りたっており、成立宗教（positive religion）は、それが民族宗教であろうと普遍宗教であろうと、この基礎の上の表層として、はじめて positive なのである。この重層の構造を、誤解を恐れずに図示すれば、図1. のようになるが、これは、社会階層や、歴史的経過としての発展形式や、価値の体系や、ヒエロフアニーを表わそうとするものではない。ただ単に民間信仰の構造的な位置を定め、表層と基層の間に働く関係を、聖俗不均等二分法によらず、その転換として示したまでである。また宗教の研究が、ともすれば意識化された文化の表層としての、いわゆる高次宗教に集中しがちであるのに対して、宗教の全体構造を明らかにして、とくに無文字の《宗教基礎現象》とも言うべきものを強調したいだけである。旧来の見解によれば、民間宗教とはいわゆる自然宗教、つまり教義体系をもたず、非啓示的で、殆んど組織されず、半開的かつ古典的な古代宗教の《残留》現象に過ぎない。民間

図2.



信仰は

- 1) 宗教の下部構造に、消えないシッポとして附着している,
- 2) 宗教の擬似形態である,
- 3) 高い宗教に圧迫されて俗信化し, *magicoreligious* な領域にとどまっている,
- 4) 人間の自覚にもとづく否定がない,

といった姿でのみ把えられ、⁴⁸⁾ それが特定の価値判断と結びついていた。しかし民間宗教を宗教の全体的シクミの中で把えなおし、とくに、一つの民族の基層としてではなく、諸宗教にほぼ共通の基層として考えた場合、未開宗教の研究とはまた異った視野が開けてくるであろう。

宗教学の上では、諸宗教の類型化とか比較とかは、この学問を成立させるための要件といわれるほどの基本的問題であるが、この比較は、文化形式や社会形態や民族心理や思考方法や風土的的条件などにおける異同を、ほぼ一元的な物差しとして、操作してきた。諸宗教は、それぞれに聖の方向性を異にしており、それが何に起因するかの議論は別にして、それぞれに傾きを示している。図2.におけるA, B, C, Dを仮りにイスラム、キリスト教、日本の宗教、

仏教などと恣意に理解してもらってよい。問題は、これらを比較する場合に、それらの表層の突出した部分にのみ光をあて、断面(イ)において切るならば、傾きの差異は明らかになるが、宗教としての同一性は消え、基層において断面(ロ)をとるならば、その逆の結果をうるであろう。諸宗教を民間信仰の場面、つまり断面(ロ)で切った場合、類型化としてはやや煩雑で役に立たないかもしれないが、重なりあった同一部分、触れ合わない差異部分を、傾きの度において比較計量できるであろう。民間信仰は、どここの国でも同じであり、一つとして同じ国はない、と言い捨てるのではなく、まずより正確な記述的比較が必要である。民間信仰の領域内に限定するなら、比較原理として何をとるかの択選や意味づけも、かなり限られてくるから、結果としてはより精密・確定的な答が出てくるであろう。何よりも最大の効用は、互に分かりあえる比較研究になるだろうという点にある。《比較宗教民俗学》を提案する所以である。

注(1) 1982年6月、早稲田大学哲学会主催の公開講演会における発表も同じ趣旨のものであったが、この小論は、その時の『ドイツ宗教民俗学の現状』を下敷きにして加筆したものである。

(2) 《未開社会が圧倒的に宗教的社会である》と述べた点には但し書きが必要である。初期の民族学は E. B. Taylor や R. R. Marett に見られるように、共通して進化論的ないし発生論的であって、彼らの検証した未開社会の形態、例えば animism, preanimism 等は、まだ《宗教》ではなく、その前段階の《最も単純な》文化型であり、それから宗教が出てくるという意味で宗教起源論となっている。このことは、後に触れるように、何を指して《宗教》と呼ぶのか、無文字の単純文化社会における信仰体制が宗教ではないのか、という基本問題にかかわる。因みに、宗教学 (Religionswissenschaft) という言葉が Max Müller によって使われたのは1868年のことである。

(3) „Völkerkunde“ という術語の初出は恐らく J. Chr. Gatterer: Abriß der Geographie. 1778, Abt. „Mensch- und Völkerkunde“ であり、かなり古い。(Vgl. H. Möller in: Zeitschrift für Volkskunde 60, 1964, S. 220) ドイツにおける民族学は、やがて Steinthal von Humboldt による Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft の刊行(1860)に至り、W. Wundt, R. Andree, R. Virchow, また近くは W. Hellpach 等を出して、比較言語学および民族心理学

の色彩を帯びてゆくが、影響力の広さにおいて、英仏のそれに及ばない。

- (4) 日本における初期民族学も、台湾、朝鮮、太平洋諸島の地域研究から出発しているが、その後進性はドイツと相似の傾向をもつ点で、他山の石としなければならぬだろう。なお、柳田国男は1926年の講演『日本の民俗学』において、「自分はまだこの名称を用いていない」が、フォクロアを《民俗学》、エスノロジーを《土俗学》と訳してよいと説明している。『定本』25巻。
- (5) Ingeborg Weber-Kellermann: Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaft, Stuttgart, 1968, S. 5. イギリスにおける《民俗学》の語の成立は、これよりずっと遅れて、W.J. Thomas (1803-85) が Folklore なる術語を作ったのは1846年とされている。
- (6) J. Mader: Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, Prag 1787, S. 14.
- (7) J.G. Herder: Volkslieder, 2 Bde., 1778/79; Suphans Gesamtausgabe der Werke Herders, 1877/1901; reprographisch neugedruckt 1967/68, Bd. 25, S. 17.
- (8) W.H. Riehl: Die Pfälzer. Ein rhein. Volksbild, 1857, 1907³, zuletzt 1964, Vorwort.
- (9) 最近, Jahrbuch für Volkskunde, neue Folge 1., 1978 の極めて批判的な巻頭論文 Hans Moser: Wilhelm Heinrich Riehl und Volkskunde, Eine wissenschaftsgeschichtliche Korrektur(s. 9~66)はリールのドイツ民俗学における位置および評価に関して、激しい賛否両論を生み、大論争が起っていることを附記する。
- (10) H. Naumann: Grundzüge der dt. Volkskunde, 1922, 1929², S. 47 ff., Vgl. auch, Primitive Gemeinschaftskultur, 1921 u. Über das sprachliche Verhältnis von Ober- zu Unterschicht, in: Jb. f. Philologie I, 1925, S. 55~69.
- (11) R. Weiß: Volkskunde der Schweiz, 1946, S. 11.
- (12) a. a. O., S. 160.
- (13) 坂井洲二: ドイツ民俗紀行, 1982, 133頁以下参照。
- (14) T. Luckmann: The Invisible Religion, New York 1967. 世俗化や社会の非宗教化をとくに問題意識としてもつカトリック系宗教社会学の教団性にききたらずに、現象学的な宗教社会学を唱えたのが A. Schutz であるが、 Luckmann はその流れを汲む。
- (15) G. Schreiber: Volkskunde einst und jetzt zur literar. Widerstandsbewegung, In: Festgabe für Alois Fuchs zum 70. Geb., 1950, S. 310.
- (16) Volk を「貴族」, 「市民」, 「農民」の三階層に分けたのは H. リールであり、民

俗学の対象は市民の一部（中層）と農民の大部分（下層）のもつ文化様式であると考えた。（Die Volkskunde als Wissenschaft. In *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*. 1859, wiedergedruckt 1935, S. 205-229.）しかし H. ナウマンは民族を「表層文化」と「基層文化」に二分し、表層の沈下や基層の混合・残存を通して、両者の関係、全体としての民族文化の構造を明らかにしようとする。（Über das sprachliche Verhältnis von Ober- zu Unterschicht. In *Jb. f. Philologie* I, 1925, S. 55-69.）

- (17) Vgl. H. Moser: Die Geschichte der Fasnacht im Spiegel von Archivforschungen. In: *Fasnacht. Beiträge des Tübinger Arbeitskreis für Fasnachtsforschung*. 1964, S. 15 ff. モーザーは都市における謝肉祭習俗を、旧来の《夏・冬の戦い》という農耕儀礼による類型化に反対し、これを市民的背景において説明しようとしている。

- (18) 堀一郎, 民間信仰, 1951, 1977², 9 頁以下。